

De ma ville à notre ville : les enjeux d'une nouvelle urbanité plurielle

Myriame El Yamani

Volume 3, numéro 1, mars 1995

Symbolique urbaine et foi chrétienne

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/602414ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/602414ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

El Yamani, M. (1995). De ma ville à notre ville : les enjeux d'une nouvelle urbanité plurielle. *Théologiques*, 3(1), 43–60. <https://doi.org/10.7202/602414ar>

Résumé de l'article

Partant de l'hypothèse que ce sont les pratiques sociales qui donnent un sens à l'espace urbain, cet article se penchera sur les défis actuels que rencontre le genre « urbain » pour passer de « ma » ville à « notre » ville. Il réfléchira à la modification du paysage et de l'imaginaire urbains face à la croissance hallucinante des villes dans le monde et d'une certaine détérioration du tissu social dans les espaces urbains. Il tentera de répondre à la question suivante : un nouveau vivre ensemble est-il encore possible malgré la démesure de nos cités et, dans l'affirmative, comment le citoyen et le citoyen peuvent-ils se rencontrer?

De ma ville à notre ville : les enjeux d'une nouvelle urbanité plurielle

Myriame El YAMANI

Groupe de recherche Ethnicité et Société (GRES)
Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal (CEETUM)

RÉSUMÉ

*Partant de l'hypothèse que ce sont les pratiques sociales qui donnent un sens à l'espace urbain, cet article se penchera sur les défis actuels que rencontre le genre « urbain » pour passer de « ma » ville à « notre » ville. Il réfléchira à la modification du paysage et de l'imaginaire urbains face à la croissance hallucinante des villes dans le monde et d'une certaine détérioration du tissu social dans les espaces urbains. Il tentera de répondre à la question suivante : un nouveau vivre ensemble est-il encore possible malgré la démesure de nos cités et, dans l'affirmative, comment le citoyen et le citoyen peuvent-ils se rencontrer? **

À l'aube du XXI^e siècle, on ne parle plus de la ville, mais plutôt de capitales, de métropoles, voire de mégalofoles, affublées de mentions propres à figurer dans le guide des records. Les images et les marques de la ville se télescopent dans l'imaginaire des citoyens et des citoyennes, au point que nous nous sentons de plus en plus pris au piège entre le chaos, la dérive, la violence, le racisme, si vivement décriés par nos médias, et notre tentative de retrouver ce lieu fondateur et privilégié d'un art de vivre et d'une civilisation que représentait la cité de jadis. Sans tomber dans la nostalgie d'un autrefois toujours meilleur, il est vrai que la politesse, la civilité et l'urbanité, synonymes

* Je tiens à remercier Éliane Garzon pour ses réflexions pertinentes et la collecte des données sur le sujet.

étymologiquement du mot ville, semblaient être le gage d'une certaine sociabilité urbaine.

Mais la ville, même si elle rayonne par ses innovations et son esprit de modernité, ou au contraire inquiète, dérange, perturbe par opposition à la campagne qui rassure et stabilise, n'est pas qu'une concentration de monuments et d'habitants. Elle a ses significations propres et surtout elle n'est pas la même partout, pour tout le monde. Plus qu'un simple enjeu spatial, économique et socio-politique, la ville est devenue « un être à part », comme le souligne R. Ferras (1990), qu'il nous faut décoder en termes d'images et de représentations, mais aussi en termes de pratiques sociales nouvelles. « Création politico-religieuse, à l'origine, la ville, en tant que phénomène général, procède de six principes : la centralisation, la concentration, la verticalité, l'hétérogénéisation, la médiatisation et la mécanisation. Ces principes conditionnent non seulement la ville, mais encore toute l'existence urbaine et donc les activités¹. »

Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, ce sont les rapports entre la médiatisation et l'hétérogénéisation de la ville, c'est-à-dire les rapports entre la ville, les médias et les citoyens, car les formes de représentations, de pratiques et de manifestations socio-culturelles sur la ville sont liées à l'appartenance sociale. Précisons tout de suite que ce qu'on entend par hétérogénéisation de la ville ne signifie pas une hausse de la pluriethnicité, mais plutôt une diversification de l'ethnicité et les fluctuations des frontières ethniques dans une société donnée. De la même façon, la médiatisation de la ville, si elle doit se comprendre à travers l'intervention des médias qui accentuent et dramatisent tout phénomène, ne doit pas nous faire oublier que la ville est avant tout un système de représentations qui la cadrent, la fabriquent et parfois la maquillent. Les connexions entre la ville perçue, pratiquée, rêvée ou imposée sont innombrables.

Partant de l'hypothèse que ce sont les pratiques sociales qui donnent un sens à l'espace urbain, dans la mesure où chaque groupe social dispose d'un espace « pratiqué », mais aussi stratégique de la ville, cet article se penchera sur les défis actuels que rencontre le genre « urbain » pour passer de « ma » ville à « notre » ville. Il réfléchira à la modification du paysage et de l'imaginaire urbains face à la croissance hallucinante des villes dans le monde et d'une certaine détérioration du tissu social dans ces espaces. Dans un premier temps,

1 Propos de Claude Raffestin, cités dans R. FERRAS, *Ville : paraître, être à part*, Montpellier, GIP Reclus, 1990, p. 21.

nous dresserons un bref profil des tendances actuelles de l'urbanisation dans le monde, en donnant les particularités de quelques « grandes » villes. Dans un deuxième temps, nous nous interrogerons sur la place que peut occuper le citoyen, en particulier l'immigrant, l'étranger, dans une nouvelle appropriation de l'espace de la ville, où « l'urbain et le mondial se recoupent l'un l'autre et se perturbent réciproquement² ». Nous tenterons de saisir comment, par exemple à Montréal et à Paris, l'apprentissage de l'altérité et de la pluriethnicité peut se concevoir. Un nouveau « vivre » ensemble est-il possible, malgré la démesure de nos cités, les exclusions de toutes sortes, les déséquilibres écologiques? En un mot, comment le citoyen et le citoyen peuvent-ils se rencontrer, s'ils l'ont déjà fait?

Si l'appréhension et la compréhension de « l'autre » dans tous les lieux de son appartenance sociale (sexe, origine ethnique, âge, classe, etc.) représentent des défis majeurs du siècle à venir, les sociétés actuelles devraient être en mesure de repenser l'urbanité, pour recréer le sentiment d'appartenir à une cité, pour enrayer les manifestations d'intolérance et de violence qui surgissent un peu partout, bref pour offrir un réel « droit » à la ville et à la citoyenneté. Mais la cohabitation pluriethnique ne se fait pas sans heurts. Les récentes controverses, à Paris et à Montréal, sur le port du « hijab » dans les écoles, ou les interminables luttes à Beyrouth ou à Belfast, où l'appartenance confessionnelle est la mesure de toute chose, sont autant d'exemples qui soulignent les tensions, au plan religieux, de cette cohabitation.

Comme le précise V. De Rudder³, « La cohabitation pluriethnique, loin de former un système dichotomique, est construite par des relations “entre des groupes multiples, fluctuants, difficiles à définir avec précision, traversés de nombreux clivages”. Son organisation interne n'est pas non plus bipolaire; elle n'oscille généralement pas entre les deux modèles extrêmes de la guerre et de la paix ». Ces signes extérieurs d'un paysage urbain transformé, en mutation, vont-ils aboutir à une plus grande dislocation de la société civile ou peuvent-ils signifier les limites d'une nouvelle urbanité plurielle? C'est ce que nous chercherons à souligner, dans un troisième temps, pour saisir quelques effets religieux de cette pluriethnicité dans la définition des villes de demain.

2 H. LEFEBVRE, « Quand la ville se perd dans une métamorphose mondiale », *Le monde diplomatique*, Paris, mai 1989, p. 16.

3 V. DE RUDDER, « La cohabitation pluriethnique et ses enjeux », *Migrants-formation*, Paris, n° 80, mars 1990, p. 69.

1. Plus de trois milliards d'hommes et de femmes en ville

Au début du XIX^e siècle, à peine 3% de la population était urbanisée; aux alentours de l'an 2000, ce sera plus de la moitié de l'humanité qui occupera l'espace urbain. Et ce phénomène concerne autant le Nord que le Sud, où les villes, en quelques décennies, ont littéralement explosé. 70% de la population latino-américaine, la moitié de celle du monde arabe, vit ou survit en ville. À l'aube du XXI^e siècle, en 2007, le nombre de candidats à la citoyenneté en Afrique aura doublé⁴. En tenant compte de la continuité des constructions, la plus grande ville serait Tokyo (24 millions d'habitants), suivi de la mégalopole centrale New York-Philadelphie (23,9 millions d'habitants) et de Séoul (15,3 millions). Mais lorsqu'on songe que d'ici la fin de la décennie, cinq villes dépasseront les 15 millions d'habitants, dont certaines atteindront des proportions colossales (Mexico : 31 millions; São Paulo : 26 millions; Rio de Janeiro, Bombay, Calcutta, Djakarta : 16 millions...), on commence sérieusement à avoir le vertige.

Ce changement d'échelle spatiale des villes de demain pose un certain nombre de questions, d'autant qu'il apparaît irréversible. Plus ou moins captive de la mondialisation des marchés, des techniques de communication et des flux migratoires, la ville actuelle semble avoir du mal à jouer son rôle de pôle de croissance et d'intégration. Et surtout, elle ne parvient pas vraiment à reconstituer un tissu social cohérent et vivant où les rapports sociaux, devenus internationaux, paraissent de plus en plus distendus. Comme le souligne H. Lefebvre à propos de l'évolution occidentale de la ville,

l'urbanisme n'a pas accédé au statut d'une pensée de la ville. (...) Il n'a su produire qu'une conception étroitement instrumentaliste de l'urbain. Pour les Grecs, la cité est un instrument d'organisation politique et militaire. Elle devint au Moyen Âge un cadre religieux, pour accéder par la suite au statut d'instrument de reproduction de la force de travail, avec l'arrivée de la bourgeoisie industrielle. Seuls, jusqu'ici, les poètes ont compris la ville en tant que demeure de l'Homme⁵.

4 L'ensemble des données chiffrées sont extraites de trois articles. I. RAMONET, « Supplique pour le genre urbain », *Le Monde diplomatique* (manières de voir, n° 13), Paris, février 1991, pp. 6-7; C. LIAUZU, « L'impossible modèle urbain dans le tiers-monde », *Le Monde diplomatique*, Paris, mai 1988, pp.18-19; C. LIAUZU, « La ville partout, et partout en crise », *Le Monde diplomatique*, Paris, mai 1990, pp. 20-21.

5 H. LEFEBVRE, *Ibid.*, p. 16.

Si nous considérons la ville comme l'espace particulier où peuvent se lire et se vivre les mutations sociales, économiques, politiques et culturelles du système mondial à la fin de ce siècle, il n'est pas étonnant de voir se raviver toutes les peurs et les tensions qui les accompagnent. Bidonvilles au Sud, banlieues éclatées des grandes villes européennes, centre-ville désincarné et plus ou moins disparu en Amérique du Nord, autant de représentations qui se juxtaposent et qui nous amènent à considérer la valeur « d'images », plutôt que « d'usage » de la ville. Mais ces peurs ne sont pas nouvelles. Elles semblent surgir à chaque grande rupture historique. Des premières cités antiques menacées par les Goths et les Barbares, de la médina, ville du Prophète, risquant de tomber sous les attaques des tribus, à l'envahissement des « Misérables » de Victor Hugo dans Paris, ou d'un Montréal, considéré par le Clergé comme le lieu de toutes les perditions, qu'est-ce qui caractérise notre période de transition?

Il semble qu'aujourd'hui les grandes villes, à la fois espaces stratégiques de puissance et zones de fragilité du système social, ont du mal à se trouver une image collective autre que celle de devenir le point de cristallisation des « problèmes » de la planète. Consommation sans fin, pollution, misère des enfants de la rue, mal de vivre dans notre soi-disant post-modernité, chômage, etc., autant de stigmates d'une conception de la ville fracturée, fragmentée, isolée. L'exemple de « City Walk » à Los Angeles, sorte de « complexe mi-centre commercial, mi-parc de loisirs derrière des murs épais de béton, qui offre aux visiteurs le goût d'un Los Angeles purifié, où régnerait le contrôle social⁶ » vient confronter les images des gamins de Bogota, du Caire ou de Bombay, symboles spectaculaires d'une urbanisation en crise. Face à ces modèles extrêmes, quelle place peut encore occuper le citoyen dans la ville, sans se sentir broyé par la technocratie, exclu de toute participation au mieux-être de son quartier, méfiant face à la diversité ethnique qui vient transformer son paysage urbain?

2. Rencontre du citoyen et du citoyen : se réapproprier l'espace urbain et apprendre à le pratiquer autrement

Toute collectivité a besoin de donner un sens à la ville qu'elle occupe, mais il est difficile d'en offrir une image collective qui corresponde à tout le monde pour plusieurs raisons. Tout d'abord, parce que le passage de la perception individuelle de la ville aux représentations collectives de celle-ci ne se réduit pas seulement à la fonction de se représenter des objets et des lieux, mais fait aussi

6 R. LOPEZ, « Délires d'auto-défense à Los Angeles », *Le Monde diplomatique*, Paris, mai 1994, p. 18.

intervenir tout un jeu d'entrecroisements des imaginaires de chacun. Par exemple, de la ville bourgeoise à la ville nouvelle, en passant par la ville pionnière, fantôme, sage ou dangereuse, il y a toute une gamme de dénominations de l'espace urbain, qui varie dans le temps et en fonction des usages qu'on en fait. Car la ville ne recouvre pas la même réalité pour tous, ou nous ne la construisons pas de la même manière. Les jeunes semblent plus sensibles à « l'ambiance », les femmes seules recherchent une certaine « sécurité », les personnes âgées et les enfants veulent y trouver des activités propres à leur groupe d'âge, le touriste désire découvrir les charmes de la même ville, etc.

Ensuite, parce que les pratiques de cet espace supposent des interactions sociales, mais aussi des enjeux et des confrontations sur les lieux urbains convoités. Ici, on retrouve la notion de stratégies urbaines, qui nous permet de visualiser la ville dans des processus de compétition, d'accommodation, de conflit entre groupes sociaux. Car la ville d'aujourd'hui doit répondre à de nouvelles priorités comme la lutte contre l'exclusion socio-économique et contre la tendance d'isoler dans des ghettos, sous assistance et contrôle social, de nouvelles « classes dangereuses » (les jeunes, les chômeurs, les itinérants, les minorités ethniques, etc.). Et, les citoyens du monde, ici, et plus encore dans le tiers-monde, doivent faire face à l'apprentissage de la diversité ethnique et à l'interdépendance des sociétés.

Il semblerait que les stratégies urbaines pour repenser la ville font fi de cette association qui doit se créer entre le citoyen et le citadin. Comme le souligne fort justement H. Lefebvre⁷, « le citoyen et le citadin ont été dissociés. Être citoyen, cela voulait dire séjourner longuement sur un territoire. Or, dans la ville moderne, le citadin est en mouvement perpétuel. Il y circule. S'il se fixe, bientôt il se déprend du lieu ou cherche à s'en déprendre. (...) Le citadin et le citoyen doivent se rencontrer sans pour autant se confondre. Le droit à la ville n'implique rien de moins qu'une conception révolutionnaire de la citoyenneté ». À partir de certains exemples de villes, nous allons voir maintenant comment cette rencontre peut se faire, ce qu'elle exige pour que la ville devienne un lieu qui insert les citoyens plutôt que de les entasser ou de les exclure.

Comment l'espace public et urbain peut-il se négocier entre « gens du pays », comme dirait le poète Gilles Vigneault, et « gens d'ailleurs » ? Bien souvent, on associe les problèmes de l'urbanisation des grandes villes à la concentration excessive d'étrangers dans certains quartiers, qui deviennent des

7 H. LEFEBVRE, *op. cit.*, p.17.

« ghettos » et qui font dire à bon nombre de gens qu'ils se sentent dépossédés de leur espace urbain, connu et vécu. Or, une première idée fausse à contrecarrer, c'est qu'il n'y a pas plus « d'étrangers » qu'avant dans nos villes occidentales, ils se sont seulement diversifiés et viennent d'un « ailleurs moins proche » que le nôtre. Au Canada et en Europe, le pourcentage de la population immigrante⁸ par rapport à la population totale est resté stable depuis vingt ans. Pour l'ensemble des douze pays européens, la population étrangère totale ne représentait en 1987⁹ que 4% de la population européenne totale, la Belgique étant le pays qui reçoit le plus d'étrangers (8,6%), suivi de l'Allemagne (7,6%) et de la France (7,5%). La population étrangère non communautaire représentait en 1987 un pourcentage encore plus infime (2,43%). C'est l'Allemagne qui en reçoit le plus (5,3%, surtout des gens originaires de la Turquie), suivie de près par la France (4%, surtout des gens originaires du Maghreb). Au Canada, la part de la population immigrante atteignait en 1986 15,6% (au Québec 8,2%) et en 1991 16,1% (au Québec 8,7%). Si ces pourcentages viennent renforcer l'image du Canada comme un pays d'immigration, avec un nombre quatre fois plus élevé d'immigrants que dans la CEE, c'est surtout les changements quant au pays d'origine des immigrants qu'il convient de souligner. Alors qu'en 1968 les personnes originaires d'Europe représentaient 62% des immigrants, en 1991 le panorama des immigrants s'est largement modifié. La moitié de la population immigrante vient d'Asie (50,1%), suivi de l'Amérique (23,9%), incluant l'Amérique centrale et du Sud, puis d'Europe (13,5%) et d'Afrique (12,3%).

Si ce n'est pas le nombre d'étrangers, en tant que tel, qui influence « nos » représentations de la ville, pourquoi des préjugés comme « on n'est plus chez nous » ou « ma ville n'est plus ce qu'elle était » continuent-ils de circuler? C'est comme si les modifications de notre paysage urbain étaient directement liées à la proportion d'étrangers dans un quartier, ou les relations d'accommodation entre groupes sociaux ethniques n'étaient que sources de conflits. L'apport de l'École de Chicago à l'analyse urbaine, notamment les premiers travaux de R.E. Park (1915, 1926, 1929), permet de concevoir la mise en œuvre de la

8 En Europe, on parle de population étrangère non communautaire, c'est-à-dire n'appartenant pas à la Communauté économique européenne (CEE).

9 Les chiffres sont extraits d'un article de A. LEBON, « Ressortissants communautaires et étrangers originaires des pays tiers dans l'Europe des Douze », *Revue Européenne des Migrations internationales*, Vol. 6, n° 1, 1990, pp. 185-202. Pour le Canada, les données viennent du recensement canadien (Statistiques Canada), qui a lieu tous les cinq ans.

distanciation et de la proximité des groupes socio-ethniques dans la ville, et surtout de décoder le parcours de l'immigrant dans son appropriation de l'espace.

Ce qui semble important, c'est de voir comment le contact s'établit. Comme le précisent A. Bastenier et F. Dassetto (1993), à propos des travaux de F. Barth, « le groupe ethnique est tout d'abord une organisation sociale construite à partir d'éléments emblématiques dont on postule la valeur fondamentale mais dont la caractéristique nécessaire et suffisante est qu'elle trace des limites entre le groupe lui-même et d'autres groupes similaires¹⁰ ». Les manières de s'inscrire subjectivement dans l'espace-temps peuvent varier d'un immigrant à l'autre et vont être régulées par les institutions, les médias et le contrôle social. La migration peut être perçue seulement comme un déplacement pour vendre temporairement sa force de travail ailleurs, et dans ce cas, il n'y a pas de réelle rupture de l'immigrant avec son espace d'origine. L'orientation territoriale reste également celle du pays d'origine, dans le cas d'un deuxième projet de migration où l'étranger reste plus longtemps pour acquérir une accumulation de biens et d'argent, ce qui lui permettra d'avoir accès à un nouveau statut social dans l'espace d'origine. Un troisième type de projet fait place plutôt à une immigration sans esprit de retour, avec un déracinement voulu ou accepté par rapport au travail et à l'espace d'origine. L'objectif ici est l'abandon du passé « traditionnel » et l'établissement dans la « modernité ».

Seulement, ces trois cas de figures n'existent pas à l'état pur. Les citoyens du pays d'accueil ont pratiquement toujours en face d'eux des migrants quasi-permanents. A. Bastenier et F. Dassetto (1993) reprennent les notions de *socialisation anticipatrice*, « qui postule que la décision d'émigrer est associée à l'adoption anticipée des valeurs et des normes de la société vers laquelle le migrant se déplace et dans laquelle il veut s'introduire comme dans un nouveau groupe de référence » pour rendre compte des attitudes du troisième projet de migration. Les deux premiers projets font par contre référence à une *a-socialisation préventive*, « qui exprime le sens du repli, du retrait et de la préservation culturelle de soi chez ceux pour lesquels la situation migratoire n'a qu'une valeur indirecte dans un projet de mobilité dont le terme se situe ailleurs que dans la société d'arrivée¹¹ ». Mais quel que soit le projet migratoire, la question qui est posée est celle des formes d'inclusion spatiale des étrangers, non pas en termes

10 A. BASTENIER, F. DASSETTO, *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*, Paris/Bruxelles, CIEMI/L'Harmattan, 1993, p. 144.

11 A. BASTENIER, F. DASSETTO, *Ibid.*, p. 207.

« d'inner city », de banlieues, de ghettos, mais en terme d'appropriation spécifique de l'espace urbain.

3. Stratégies plurielles de cohabitation urbaine

À partir des notions de stratégies et d'enjeux urbains, qui permettent de saisir les rapports entre les projets, les contraintes extérieures et les ressources des différents acteurs sociaux, V. De Rudder (1982, 1984) et I. Taboada-Leonetti (1989) ont analysé les formes de l'occupation spatiale de certains groupes socio-ethniques dans trois quartiers différents de Paris. Il y avait un quartier populaire en cours de rénovation (13^e arrondissement), où l'on retrouve des « immigrés » du sud-est Asiatique; un quartier ancien (16^e arrondissement) où cohabitent une population française aisée et des Espagnols et un marché populaire où s'entrecroise une mosaïque de populations étrangères (le marché d'Aligre dans le 12^e arrondissement). Nous ne retiendrons de leurs conclusions que les processus de territorialisation et de marquage de l'espace opérés par ces divers groupes ethniques. Ces deux auteures ont montré que le premier quartier (13^e arrondissement) est marqué par une forte identité chinoise (Chinatown), où les stratégies migratoires sont fondées sur la préservation des réseaux communautaires (solidarité de groupe) et une implantation économique dans la société d'accueil. Cela a conduit à un certain isolement social, sorte d'enclave géographique, qui sert à la fois de refuge contre les discriminations de la société d'accueil et de rempart contre l'intégration des membres de ces communautés dans cette société. Ici, le principal enjeu reste l'appropriation symbolique du quartier par les résidents. Les Français voulaient s'opposer à une enclave étrangère, tout en s'identifiant à ce quartier chinois dont la renommée grandissait. Il s'en est suivi des « rapports ambigus où interviennent à la fois la culpabilité, le sentiment de supériorité envers les 'jeunes' colonisés, et la fasci nation envers la culture asiatique ».

Dans le 16^e arrondissement par contre, où l'image du quartier reste celle d'un quartier très bourgeois et résidentiel, les étrangers (ici les Espagnols, qui représentent un cinquième de la population du quartier) marquent très peu l'espace, font plutôt figure d'élément du décor, en plus de participer comme employés de maison, jardiniers, etc., à l'organisation sociale de cet espace. Dénî de « l'Autre », pratiques d'évitement, « invisibilité » de l'étranger, absence véritable d'enjeux communs entre les deux communautés, autant de caractéristiques qui impriment une certaine représentation de ce quartier, où la permanence du projet de retour du migrant est évidente. Dans le troisième quartier, le marché d'Aligre, la majorité des étrangers (le quart des résidents) viennent d'Afrique du Nord. Il semble qu'ici l'enjeu est de garder l'image d'un quartier « métissé », où s'établissent des rapports d'échange, surtout marchand. Afin de préserver cette identité collective de cosmopolitisme, il existe toutes sortes d'associations

communautaires qui permettent aussi des échanges culturels entre les divers groupes. Ces trois études de cas, dont les caractéristiques socio-économiques des Français et des « étrangers », l'histoire sociale du quartier, l'origine des résidents différent, permettent néanmoins de voir comment les rapports socio-ethniques des acteurs en présence structurent leur espace et les relations de cohabitation locale.

Il est évident que le parcours des immigrants doit être étudié dans le contexte socio-historique de chaque ville, car chaque acteur social négocie à la fois son intérêt collectif et sa place au sein de la relation à l'autre, ce qui peut-être spécifique d'une rue, d'un quartier, d'une ville à l'autre. Montréal, surnommée la ville aux huit cents clochers, est une ville qui s'apparente, de part sa morphologie sociale et urbaine, aux villes nord-américaines, avec un centre-ville administratif (downtown) et commercial qui exclut le type résidentiel, et de multiples quartiers, parfois sous forme d'enclaves, comme le Chinatown, la petite Italie, etc. Mais ce qui la caractérise surtout, ce sont les deux groupes ethniques (canadiens-français et canadiens-anglais) qui, pendant plus de deux siècles et demi, vont se disputer le terrain. La « Main » (le boulevard Saint-Laurent) sert à la fois de ligne de démarcation de ces deux communautés, mais aussi de lieu de transit des immigrants. Plus on la monte d'ailleurs, cette rue, plus le paysage urbain change : des Sikhs enturbannés au sud de la rue Sherbrooke, aux Européens et Juifs de l'Est, puis les Portugais sur le Plateau Mont-Royal jusqu'aux Italiens près du marché Jean-Talon. On pourrait supposer que plus l'insertion socio-économique et spatiale des immigrants dans la ville est ancienne, plus leur ascension vers le Nord est importante.

Lorsqu'on parcourt cette ville, on a l'impression qu'elle est un modèle où chaque groupe ethnique peut trouver sa place, sans pour autant créer des ghettos du type des États-Unis. Pourtant, comme le précise C. McNicoll¹², dans son étude historique et démographique de l'immigration à Montréal, « on ne peut décemment imputer aux seules décisions des membres des groupes ethniques, quelles que soient leurs stratégies d'intégration, le fait que Montréal soit une ville si évidemment multiculturelle, où les groupes vivent chacun de leur côté. Il existe une dynamique montréalaise propre qui s'exprime par la persistance de la ségrégation résidentielle ». Comme nous le soulignerons plus tard, la religion est aussi un facteur important de spatialisation des immigrants et des familles,

12 C. McNICOLL, *Montréal, une société multiculturelle*, Paris, Belin, 1993, p. 273.

puisqu'ici, le système scolaire est encore confessionnel, même si les catholiques, protestants et juifs rassemblent toujours près de 95% des croyants.

Elle conclut son étude en précisant que « Montréal peut servir d'exemple de coexistence pacifique : lieu où les espaces ethniques ne sont pas des ghettos, dont la diversité fait la richesse, une ville, en somme, confortable¹³ ». Petit bémol à apporter à cette volonté inclusive de la société d'accueil vis-à-vis des immigrants : il semblerait que certains quartiers, particulièrement marqués par le passage des nouveaux arrivés, détiennent une image nettement moins « confortable » et beaucoup plus ghettoïsante. C'est du moins ce qui ressort d'une recherche en cours sur le quartier Côte-des-Neiges¹⁴, où la construction médiatique de ce quartier est particulièrement négative : « quartier à problèmes, dangereux, Bronx de Montréal, etc. ». Il semble donc important, lorsqu'on essaie de se représenter une ville non seulement d'en déceler les différentes dénominations, mais aussi de les lier aux rapports socio-ethniques, aux contextes historiques, économiques et politiques d'appropriation des espaces. Car, pour ceux et celles qui demeurent et travaillent dans cet espace urbain, les chocs entre ce qui est vécu, pratiqué et imaginé sont sans cesse présents, d'autant plus que les citoyens ne parcourent pas la ville d'une manière homogène et uniforme, comme ces deux exemples l'ont souligné.

Nous venons de voir que les représentations de la ville dépendent non seulement de l'appartenance sociale des citoyens mais aussi des interactions entre eux, dans un contexte plus large de mondialisation de l'économie et de flux migratoires vers les grands centres urbains. Or, la mise en commun de notre vie quotidienne dans un espace donné, qui devrait donner lieu à une redéfinition de la ville, et surtout à un questionnement sur notre participation effective à l'urbanisation grandissante, suppose qu'on mette en relation la migration dans l'espace et la migration culturelle. L'une ne va pas sans l'autre, car l'étranger, marginal, seul dans son espace d'arrivée, n'est pas une figure destinée à durer. Et, réciproquement, l'identité d'une ville se modifie en fonction de cette plurieth-

13 C. McNICOLL, *ibid.*, p. 291.

14 Il s'agit d'une recherche multidisciplinaire sur ce quartier, menée par le GRES (Groupe de recherche ethnicité et société) de l'Université de Montréal, qui étudie diverses facettes de Côte-des-Neiges, comme l'entrepreneuriat ethnique, les familles Lao, l'appropriation territoriale et l'ethnicité, l'évolution de la population du quartier, le rôle de certaines institutions, comme la police, etc. Dans cette étude, je me suis intéressée aux images médiatisées du quartier, à partir des cinq quotidiens montréalais, avec un corpus des mois de janvier et juin 1993.

nicité. C'est ce que nous allons souligner maintenant à partir de « l'affaire des foulards », signe extérieur d'une cohabitation pluriethnique plus ou moins sous tension, qui pose globalement les contradictions entre les pratiques sociales et les pratiques urbaines face à une urbanité en devenir.

4. La ville aux multiples foulards : Paris ou Montréal?

Il ne s'agit pas ici de retracer l'ensemble de « l'affaire des foulards », largement médiatisée récemment, à Paris et à Montréal, mais plutôt d'en souligner quelques enjeux socio-politiques pour comprendre la place du religieux dans la modification de nos futurs paysages urbains. Car cette « affaire » sous-tend les rapports qu'entretiennent les citoyens avec leur quartier, leur ville et plus largement leur société, tout en étant une sorte de marquage symbolique du partage du territoire urbain. Elle fait aussi percevoir, au-delà de la médiatisation émotionnelle qu'elle suscite, « comment un travail de co-inclusion est en cours autour des principes de fonctionnement de l'ordre public et de ses rapports avec des pratiques subjectives » dans ces deux sociétés, comme le soulignent A. Bastenier et F. Dassetto¹⁵.

Question très épineuse que cette « affaire des foulards », dans la mesure où elle pose tout le problème du respect de la religion d'autrui et de notre tolérance occidentale face à des tenues vestimentaires « exotiques », souvent perçues comme régressives à nos yeux. Précisons tout de suite que l'enjeu du Hijab, ce voile tant « déchiré » par les médias, ne se trouve pas dans la tolérance à une pratique religieuse différente, mais plutôt dans une interprétation des valeurs qu'il exprime. En France, c'est le principe de laïcité dans les écoles, mis en place par Jules Ferry depuis le tournant du siècle, associé à l'État-Nation assimilationniste, qui est remis en question. Au Québec, le système scolaire étant confessionnel (catholiques et protestants), c'est plutôt l'inclusion des minorités ethniques au « fait français » qui est de nouveau évoqué.

Pourtant, si le Hijab peut être perçu comme un retour aux traditions et une oppression des femmes, ce n'est pas une tradition islamique. Le Coran ne prescrit qu'un code de modestie vestimentaire, et pour les hommes, et pour les femmes. Dans les sociétés pré-islamiques, ce voile permettait, par exemple, de différencier la femme libre des esclaves exposées au marché. À la différence de la religion catholique, il existe dans l'islam des Hadiths (faits et gestes du prophète), rassemblés dans la Sunna qui viennent compléter et assouplir les lois

15 A. BASTENIER, F. DASSETTO, *op. cit.*, p. 260.

du Coran (la Sharia). Mais il ne faut pas oublier que l'interprétation de ces Hadiths, qui se retrouve dans les moindres détails de la vie quotidienne des Musulmans, comme la façon de boire, de manger, de faire ses prières, de se vêtir, etc., est faite par des hommes. Qu'on parle d'islam ou de christianisme, les femmes ont à faire face à une corrélation inextricable : l'enchevêtrement de la religion et des sociétés patriarcales qui les sous-tendent ou les confondent.

Pourquoi alors ce « voile » est-il en France devenu une affaire d'État? Pourquoi, au Québec, alors que les 75 000 à 100 000 Musulmans, qui entrent dans le 5% restant des autres religions (Orthodoxes, bouddhistes, hindous), cette question a-t-elle fait la Une de nos journaux pendant quelques semaines? Ce XXI^e siècle que Malraux annonçait mystique sera-t-il l'âge d'or de la haine, des remontées religieuses qui charrient toutes sortes de conservatismes, d'exclusions, de tensions xénophobes et racistes? Il serait pourtant erroné d'assimiler cette fraction de population immigrante d'origine musulmane à la logique d'un certain « intégrisme » islamique, radical et meurtrier, comme on a pu (et on peut) le voir en Iran, au Liban, en Algérie, au Penjab.

C'est depuis 1975, année charnière où les attentats, les meurtres, les assassinats se sont multipliés, tant au Nord qu'au Sud, que nous avons l'impression d'assister au retour d'une ère fanatiquement religieuse, alors que dans les sociétés occidentales on tend de plus en plus vers l'athéisme. Comme le souligne J. C. Guillebaud, « l'extension de cette modernité, fondée sur l'individualisme et le déracinement, est porteuse de liberté mais aussi de désarroi. Elle se révèle dévastatrice pour l'équilibre culturel et communautaire des sociétés traditionnelles. Elle provoque donc un 'choc en retour' : le renouveau religieux dans ses versions radicales, intolérantes, manipulées. Celui-ci, par sa vigueur, a d'autant plus surpris à l'Ouest que le religieux y fut longtemps négligé¹⁶ ».

Cette manière de poser « l'affaire des foulards » nous permet de voir qu'elle n'est que la pointe de l'iceberg de questions plus vastes, loin d'être résolues, qui sont : la redéfinition des rapports entre les Églises et les États, la confrontation encore actuelle entre l'Orient et l'Occident, la compréhension d'un fait de civilisation qui était jusqu'à présent pensé comme extérieur. En effet, ce qui est nouveau par rapport aux autres migrations, c'est que la territorialisation de certaines populations musulmanes, notamment en Europe, passe par l'établissement « d'espaces islamisés », où les relations sociales s'ethnicient et où l'espace

16 J. C. GUILLEBAUD, « Chrétiens, juifs, musulmans. Fanatisme : la menace religieuse », *Le Nouvel Observateur*, Paris, du 5 au 11 octobre 1989, p. 8.

public (rue, quartier, école, etc.) devient le terrain favorable aux mouvements religieux extrémistes. Si, d'une manière ou d'une autre, le principe de vie démocratique dans une société ne peut tolérer l'intolérance religieuse, pourquoi n'a-t-il pas réussi à s'implanter pour la religion catholique, l'islam ou le bouddhisme? Les images d'un Belfast dévasté, d'un Alger au bord du gouffre ou de violences larvées au Penjab, ne sont guère rassurantes sur le devenir de notre cohabitation pluriethnique dans des espaces urbains de plus en plus vastes.

Montréal, à ce titre, pourrait devenir un exemple intéressant à suivre, dans la mesure où plus de 800 groupes religieux ont pignon sur rue, sans pour autant créer des tensions irréductibles. Neuf Québécois sur 10 s'identifient encore à une religion, même si la pratique religieuse est en chute libre. Bien que 1,5 million sur 2,5 millions de Montréalais soient catholiques, moins de 20% pratiquent leur religion, alors qu'en 1965, ils étaient 88%. Le protestantisme, avec 27 églises anglicanes, 22 de l'Église Unie et 17 presbytériennes, reste le deuxième grand réseau religieux montréalais. La première congrégation juive fut fondée dans cette ville en 1768 et la première synagogue érigée en 1777. Montréal demeure un des seuls endroits au monde où la culture yiddish survit et se développe. Enfin, les orthodoxes représentent entre 70 000 à 100 000 fidèles et les Musulmans sont passés de 10 000 il y a dix ans à près de 100 000 aujourd'hui.

Mais il faut aussi remarquer que si la volonté de transmettre sa culture et sa religion d'origine existe pour toutes les migrations, la localisation spatiale des immigrants, si elle est subie plutôt que voulue, peut entraîner des mouvements de repli sur la religion, débouchant sur un sorte d'enfermement communautaire. En particulier, l'accroissement des signes visibles de l'islam dans un territoire peut faire naître, au delà de problèmes d'interactions et de cohabitation sociales, un enjeu lié à la légitimité des symboliques islamiques dans « nos » villes. « Ce qui donne une densité particulière à cet enjeu est probablement le fait que ces symboles de l'islam ne surgissent pas de manière isolée dans les espaces urbains, mais sont l'expression de communautés enracinées localement, dirigées actuellement par l'action hégémoniques des 'pères', de la première génération, orientées par des organisations et des leaders », comme le précisent A. Bastenier et F. Dassetto¹⁷ à propos des minorités musulmanes installées en Europe.

17 A. BASTENIER, F. DASSETTO, *ibid.*, p. 259.

5. En guise de conclusion

Nous aimerions reprendre, pour conclure, la ballade du poète français, Georges Brassens, qui nous rappelle fort justement la nécessité de repenser notre urbanité pour que nous arrivions à passer de « ma ville » à « notre ville ».

Qu'ils sortent de Paris, ou de Rome, ou de Sète,
Ou du diable vauvert ou bien de Zanzibar,
Ou même de Montcuq, ils s'en flattent, mazette,
Les imbéciles heureux qui sont nés quelque part.

Les exemples sont nombreux, de villes engluées dans des images dont elles pâttissent ou au contraire dont elles deviennent porteuses de sens. Mais notre appréhension de ces images semble aujourd'hui passer par un apprentissage de la cohabitation avec « l'autre », qui suggère un apprentissage de la tolérance et une certaine générosité face aux affrontements ethniques et religieux qui surgissent un peu partout dans le monde. Si on laisse aux ayatollahs, aux sectes religieuses ou autres extrémistes, le monopole du cœur et de la contestation contre les injustices sociales, contre la destruction des cultures, les hommes et les femmes de demain n'auront d'autres choix que de rester enfermés dans la tradition ou d'exercer une liberté en négatif.

Nous avons vu dans la première partie de cet article que la définition d'une nouvelle urbanité reposait sur la conception de la ville, comme d'un « être à part », où ses multiples représentations sont signifiées par des pratiques sociales, sans cesse elles-mêmes en redéfinition. Les tendances actuelles au gigantisme de certaines villes, tant au Nord qu'au Sud, à la planétarisation homogène et technocratique de l'espace urbain, à la fragmentation de l'espace social en zones de loisirs, de production matérielle et de services divers, sans participation active des citoyens, ravivent toutes les peurs et les tensions. Elles nous obligent surtout à penser un nouveau « vivre » ensemble, qui ne soit pas seulement synonyme d'exclusion et de déséquilibre.

Cette pensée devrait s'articuler autour de la rencontre entre le citoyen et le citoyen, en tenant compte de la place et de la mobilité de chacun, comme nous l'avons souligné dans la deuxième partie, à partir d'études de certains quartiers à Paris et à Montréal. Bien sûr, chaque ville a ses particularités propres, et le contexte des villes du tiers-monde, surpeuplées et économiquement faibles, ne peut pas se comparer aussi globalement avec les villes du Nord, lieux de grandes solitudes et de mal-être. Ce qui semble pourtant significatif à l'échelle mondiale,

c'est la difficulté de retrouver une certaine civilité dans ces nouveaux pôles de croissance. Comme le conclut C. Liauzu¹⁸, « la reconquête de la ville par les citadins et, peut-être, la réconciliation avec notre part enfouie, refoulée, de ruralité, sont de grands enjeux pour notre monde et pour le monde que nous voudrions laisser aux générations à venir ».

C'est pourquoi, nous croyons que la ville de demain sera ce qu'on en fait maintenant, c'est-à-dire qu'elle sera liée à notre capacité de recréer un sentiment d'appartenance à un espace, forcément pluriel. Les tensions et enjeux qu'expriment « l'affaire des foulards », par exemple, que nous avons brièvement exposés en troisième partie, ne doivent pas masquer notre compréhension des trajectoires individuelles et collectives des immigrants dans les sociétés futures. Pour reprendre l'expression de Brassens, si nous arrêtons de nous flatter d'être nés quelque part et d'accepter notre propre étrangeté, peut-être pourrions-nous penser autrement « notre » ville de demain, en la partageant mieux. Car, l'exclusion d'un grand nombre de citadins-citoyens de l'espace urbain resocialisé ne peut qu'entraîner la marginalisation de communautés repliées sur elles-mêmes. Et, réciproquement, le premier devoir du nouveau citoyen-citadin, quelle que soit son origine ethnique ou sa religion, est de se plier aux règles élémentaires du pays où il prétend désirer vivre.

18 C. LIAUZU, « La ville partout, et partout en crise », *Le Monde diplomatique*, Paris, mai 1990, p. 21.

Bibliographie

- AÏCHOUME, F. 1989. « Des gentils fous d'Allah? La Mecque du onzième », *Le Nouvel Observateur*, Paris, 5-11 octobre, pp. 18-19.
- BASTENIER, A. et DASSETTO, F. 1993. *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*, Paris/Bruxelles, CIEMI/L'Harmattan, 317 pages.
- BERGER, F. 1994. « Elève expulsée de son école parce qu'elle portait un foulard islamique », *La Presse*, Montréal, 9 septembre, pp. A1-A2.
- BLANC, M. et LEBARS, S. 1993. *Les minorités dans la cité : perspectives comparatives*, Paris, L'Harmattan, 214 pages.
- DE RUDDER, V. 1990. « La cohabitation pluriethnique et ses enjeux », *Migrants-formation*, Paris, n° 8, mars, pp. 68-89.
- DE RUDDER, V. 1984. « Trois situations de cohabitation pluri-ethniques à Paris », *Espaces et sociétés*, Paris, n° 45, Juillet-décembre, pp. 43-59.
- DE RUDDER V. et TABOADA-LEONETTI, I. 1982. « La cohabitation pluri-ethnique : espace collectif, phénomènes minoritaires et relations sociales », *Pluriel*, Paris, n° 31.
- EL YAMANI, M. avec JUTEAU, D. et MCANDREW, M. 1993. « Immigration : de quoi les Québécois ont-ils peur? », *Revue internationale d'action communautaire*, Montréal, automne, n° 30/70, pp. 61-70.
- EL YAMANI, M. 1988. « Montréal manque d'air », *Vice Versa*, Montréal, juin, n° 24, pp. 8-9.
- EL YAMANI, M. 1989. « L'islam et les femmes : au-delà des images tronquées », *Femmes d'action*, Ottawa, Vol. 18, n° 3, pp. 21-23.
- FERRAS, R. 1990. *Ville : paraître, être à part*, Montpellier, GIP Reclus, 143 pages.
- FONTAINE, L. et MARCIL, C. 1993. « La ville aux huit cent clochers », Montréal, MTL, avril, pp. 26-36.
- GIRAUD, M. 1993. « Assimilation, pluralisme, 'double culture' », dans GALLISSOT, R. (ed.) *Pluralisme culturel en Europe* (L'homme et la société), Paris, L'Harmattan, pp. 233-246.
- GUILLEBAUD, J. C. 1989. « Chrétiens, juifs, musulmans. Fanatisme : la menace religieuse », *Le Nouvel Observateur*, Paris, 5-11 octobre, pp. 7-9.
- HARBI, M. 1989. « Islam ouvert, islam fermé? Il est permis d'interdire », *Le Nouvel Observateur*, Paris, 26 oct.-1er nov., p. 39.

- ISAAC, J. 1984. « Urbanité et ethnicité », *Terrain*, Paris, n°3, octobre, pp. 20-31.
- LEBON, A. 1990. « Ressortissants communautaires et étrangers originaires des pays tiers dans l'Europe des Douze », *Revue européenne des migrations internationales*, Paris, Vol. 6, n°1, pp. 185-202.
- LEFEBVRE, H. 1989. « Quand la ville se perd dans une métamorphose mondiale », *Le Monde diplomatique*, Paris, mai, p. 16.
- LEFEBVRE, H. 1968/72. *Le droit à la ville. Espace et politique*, Paris, Anthropos, 284 pages.
- LIAUZU, C. 1990. « La ville partout, et partout en crise », *Le Monde diplomatique*, Paris, mai, pp. 20-21.
- LIAUZU, C. 1988. « L'impossible modèle urbain dans le tiers-monde », *Le Monde diplomatique*, Paris, mai, pp. 18-19.
- LOPEZ, R. 1994. « Délires d'auto-défense à Los Angeles », *Le Monde diplomatique*, Paris, mai, p. 18.
- MANÇO, U. 1992. « L'avenir incertain des communautés immigrées », *Le Monde diplomatique*, novembre, p. 8.
- MARI, J. P. 1989. « Pourquoi il a refusé le voile... Oui, la laïcité, ça se défend », *Le Nouvel Observateur*, Paris, 12-18 octobre, pp. 35-36.
- MCNICOLL, C. 1993. *Montréal, une société multiculturelle*, Paris, Belin, 320 pages.
- RAMONET, I. 1991. « Supplique pour le genre urbain », *Le Monde diplomatique* (manières de voir, n° 13), février, pp. 6-7.
- ROMAN, J. (dir.) 1993. *Ville, exclusion et citoyenneté. Entretiens de la ville II*, Paris, Esprit, 277 pages.
- SCHMELA, E. 1989. « L'affaire des foulards est devenue un débat national », *Le Nouvel Observateur*, Paris, 26 oct.-1^{er} nov., pp. 32-35.
- TABOADA-LEONETTI, I. 1989. « Cohabitation pluri-ethnique dans la ville : stratégies d'insertion locale et phénomènes urbains », *Revue européenne des migrations internationales*, Paris, Vol. 5, n°2, pp. 51-69.
- Vice Versa. 1988. *Vivre la ville*, dossier, Montréal, n° 24, pp. 4-27.